

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،

سال دوازدهم، شماره بیست و دوم (بهار و تابستان ۹۹)

### رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه عضدالدین ایجی

مهدی قلی پور<sup>۱</sup> / محمد سعیدی مهر<sup>۲</sup> / صدرالدین طاهری<sup>۳</sup>

#### چکیده

یکی از مسائل مهم وجود شناسی صفات خداوند، مسئله رابطه ذات و صفات الهی و کیفیت اتصاف ذات خداوند متعال به صفات کمال است. پرسش این است که آیا صفات کمال از حیث وجود خارجی، عین ذات الهی هستند یا زائد بر ذات؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی در صدد بررسی آراء عضدالدین ایجی در مسئله مزبور است. ایجی متکلمی اشعری است و در این مسئله از دیدگاه اشاعره که طرفدار زیادت خارجی صفات بر ذات الهی هستند حمایت می کند. با این وجود، وی در کتاب «المواقف» به نقد ادله اشاعره می پردازد، بدون آن که خود استدلال جدیدی را ارائه کند. افزون بر آن، دلایل قائلین به عینیت ذات الهی با صفات کمال را نیز نقد می کند. گویا بسنده کردن به نقد ادله مخالف را دلیلی کافی برای حمایت از دیدگاه مورد قبول خود می داند. در این مقاله نشان داده خواهد شد که هرچند نقدهای ایجی بر ادله اشاعره وارد است، اما نقدهای وی بر ادله قائلین به عینیت، قابل پاسخگویی است. نتیجه نهایی مقاله آن است که تلاش ایجی برای دفاع از مسلک اشعریان در مسئله زیادت صفات بر ذات، قرین توفیق نبوده است.

**واژه‌های کلیدی:** واجب‌الوجود، توحید صفاتی، صفات ذات، زیادت، ایجی

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران.

mahdigholipour186@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، (نویسنده مسئول) saeedimehr@yahoo.com

۳ - استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ss\_tahery@yahoo.com

## ۱- مقدمه

یکی از مسائل مهم کلامی در حوزه وجود شناسی صفات الهی، مسئله رابطه ذات الهی با صفات کمال و نحوه اتصاف ذات به صفات است. خداوند متعال دارای صفات کمال متعددی مانند علم، قدرت، حیات و... است. حال پرسش این است که نحوه وجود صفات کمال و اتصاف ذات حق تعالی به این صفات چگونه است؟ آیا علی‌رغم اختلاف مفهومی آنها با یکدیگر، از حیث وجودی، صفات عین ذات الهی بوده و هریک از صفات بدون هیچ تمایز و تشخیصی عین یکدیگر و به یک وجود موجود هستند یا این که اتحادی بین ذات و صفات کمال برقرار نیست و هریک از صفات وجودی منحاز و مستقل از ذات داشته و زائد بر آن هستند؟ به دیگر بیان، آیا صفاتی مانند علم و قدرت و حیات، عین ذات خداوند هستند یا همانند انسان این صفات در خداوند زائد و عارض بر ذات اند.

بحث وجود شناسی صفات الهی از آن جهت حائز اهمیت است که مربوط به یکی از مراتب توحید، یعنی توحید صفاتی و از زیر مجموعه‌های آن است. بنابراین مسئله مورد بحث صرفاً بررسی دو دیدگاه کلامی متفاوت پیرامون عنیت یا زیادت صفات کمال نیست. این مسئله، با قسمی از معناشناسی توحید صفاتی ارتباط مستقیم دارد، به نحوی که می‌توان گفت، تبیین توحید صفاتی بر اساس نظریه زیادت صفات، با اشکالاتی مواجه می‌گردد و تنها تبیین رابطه ذات و صفات بر مبنای عنیت است که مصحح اعتقاد به توحید صفاتی به معنای درست آن است و قول به رابطه زیادت ذات و صفات به غایت ما را از آن اعتقاد دور می‌کند و ای بسا ما را به ورطه شرک خفی می‌کشاند (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۲۳).

نگارندگان در این مقاله می‌کوشند با شیوه مطالعه میدانی و داده‌های کتابخانه‌ای به واکاوی نظریه ایجی در این باره بپردازند و به اشکالات او بر ادله طرفداران نظریه عنیت صفات با ذات خداوند، حتی المقدور پاسخی مناسب را ارائه کنند.

## ۲- پیشینه تحقیق

مسئله وجود شناسی صفات همواره مورد توجه محققان بوده است. طبق نقل شهرستانی نخستین متکلمی که صفات را از حیث وجود شناسی مورد تحقیق قرارداد واصل بن عطاء (۱۳۱ق) - مؤسس مکتب معتزله- بود. او در مقابل کسانی که اعتقاد به قدیم بودن صفات الهی داشتند می‌گفت، هر کس که معنی و صفتی را قدیم و ازلی بداند، به دو خدای قدیم معتقد است. بعد از او پیروانش همه صفات را به دو صفت علم و قدرت ارجاع داده و آن دو را عین ذات دانسته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۶۰).

در سالهای اخیر این مسئله در قالب مقالاتی چند ارائه شده است. به عنوان نمونه، عبدالهادی اعتصامی در مقاله «وجودشناختی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه بغداد» دیدگاه متکلمان امامیه را در مدرسه بغداد که همچون متکلمان معتزله، صفات زائد بر ذات را انکار می‌کردند، مورد بررسی

قرار داده است (اعتصامی، ۱۳۹۸: ۵).

همچنین حسن عباسی حسین آبادی در مقاله «روی آورد وجودشناسانه اوصاف الهی در اندیشه کلامی علامه حلی(ره)» به موضوع صفات خداوند در علم کلام از دو جنبه وجود شناسی و معنا شناسی پرداخته و در جنبه وجود شناسی با تکیه بر این مسئله که ذات خداوند عین وجود او است صفات را بر آمده از حقیقت وجود او دانسته است. از نظر نگارنده مقاله، علامه حلی با تلفیق روش فلسفی و کلامی و تطبیق آن با نقل، روشی در اثبات ذات و صفات به وجود آورده که در این روی آورد، اشکالات غزالی بر فیلسوفان در بحث «قدم عالم و علم خدا به جزئیات» رفع می‌شود (عباسی حسین آبادی، ۱۳۹۵: ۵).

«تحلیل و بررسی رابطه ذات و صفات الهی» عنوان مقاله دیگری است که سید مجید میردامادی به نگارش درآورده است. نویسنده در این مقاله در صدد برآمده است، تا فرضیه عینیت مصداقی صفات و ذات حق تعالی را اثبات کند و ادله نظریه های سلبی بودن صفات الهی، نیابت ذات از صفات، حال و زیادت صفات بر ذات را ابطال نماید (میردامادی، ۱۳۹۴: ۶۵).

اما نگارندگان اثری تحقیقی به زبان فارسی که به صورت خاص بیانگر نظریات عضالدین ایچی در باره رابطه ذات و صفات الهی باشد، نیافته‌اند.

در ادامه و پیش از پرداختن دیدگاه ایچی، چند بحث مقدماتی در باره معناشناسی توحید صفاتی و مروری بر دیدگاه‌های مهم کلامی در باره رابطه ذات و صفات الهی خواهیم داشت تا زمینه برای بررسی آرای ایچی آماده شود.

### ۳- معنا شناسی توحید صفاتی

همانطور که بیان شد بحث از رابطه ذات و صفات الهی نشأت گرفته از مسئله «توحید صفاتی» است. این اصطلاح به دو معنی به کار می‌رود.

#### ۳-۱- بی‌همتایی خداوند در صفات کمال

معنای نخست توحید صفاتی آن است که خداوند در صفات کمال خود، مانند علم و قدرت، بی‌مانند بوده و در هیچیک از کمالات خود شبیه و نظیری ندارد (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۷).

#### ۳-۲- عینیت ذات و صفات کمال

توحید ذاتی به معنای دوم آن، که معنای متداول‌تری نیز هست، همان مدعای نظریه عینیت ذات و صفات کمال را در بر دارد، بدین بیان که صفات کمال خداوند، عین ذات او و هریک از صفات عین یکدیگرند، بدون این که عارض و زائد بر ذات الهی باشند در نتیجه صفات از نظر مصداق، متحد با ذات هستند. یعنی در واقعیت، یک حقیقت واحد داریم که مصداق علم و قدرت و... است؛ گرچه مفهوم ذات و

صفات متفاوت است. در عین حال ذات واحد بسیط الهی به این اوصاف متغایر متصف است و همه آن صفات در واجب تعالی، موجود به وجود واحدی هستند و ذات واحد احد، به تكثر صفات، متكثر نمی‌گردد (جمیل حمود، ۱۴۲۱: ج ۱، ۱۸۱).

با توجه به معنای فوق، بر اساس نظریه زیادت صفات بر ذات و قول به این که صفات حقیقی غیر از ذات خداوند بوده و در عالم خارج، ذات و صفات عینیت مصداقی ندارند، توحید صفاتی توجیه پذیر نیست.

#### ۴- دیدگاههای متکلمان در باره رابطه ذات و صفات الهی

متکلمان مسلمان اقوال مختلفی را درباره حقیقت صفات الهی بیان نموده و نظریات متفاوتی اختیار کرده اند، از این میان، سه دیدگاه موسوم به «زیادت»، «نیابت» و «عینیت» از اهمیتی بیشتر برخوردارند که به اختصار آنها را بیان می‌کنیم.

##### ۴-۱- زیادت صفات بر ذات

این نظریه متعلق به اشاعره است که مطابق آن، صفات با ملاحظه ذات از حاق ذات الهی انتزاع نمی‌شوند، بلکه آنها اموری وجودی و حقایق موجود خارج از ذات و قدیم هستند که زائد و قائم به ذات اند (آمدی، ۱۴۱۳: ۴۰). بنا بر گزارش شهرستانی از نظر ابوالحسن اشعری، صفات، ازلی و قائم به ذات خدا هستند. او عالم و قادر و حی بودن خدا را به سبب صفات علم و قدرت و حیات می‌دانسته و عقیده داشت که این صفات معنای ای غیر از ذات الهی هستند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۹۳). پس از او عموم متکلمان اشعری در این نظریه از او پیروی کردند. از نظر آنان مغایرت و جدایی موصوف با صفت، امری ضروری است در نتیجه صفات کمال، زائد بر ذات الهی و غیر آن هستند و چون خداوند واجب‌الوجود و قدیم است، این صفات زائد بر ذات هم، واجب و قدیم هستند (ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۴۴). بر این اساس، هفت صفت حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و کلام، قدیم هستند. لذا اشاعره، معتقدند به «قدمای ثمانیه»، یعنی یک ذات و هفت موجود قدیم و در واقع به هشت واجب‌الوجود معتقدند (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۵، ۵۰۹). اعتقاد به هفت موجود قدیم در کنار ذات الهی با بینش توحیدی اسلام که بر مبنای آن، تنها ذات قدیم و ازلی، ذات خداوند است و غیر او هر چه هست، مخلوق او و حادث است، ناسازگار است (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۵: ج ۱، ۹۵). از عمده‌ترین اشکالی که بر این نظریه وارد است، آن است که قول به تغایر صفات قدیم و ازلی با ذات خدا، مستلزم پذیرش چند موجود ازلی و قدیم است و این اعتقاد از نظر قائلین به «عینیت صفات» چیزی جز شرک نیست (ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۴۸).

## ۲-۴- نیابت ذات از صفات

بر اساس این نظریه که منسوب به برخی از پیروان مذهب معتزله است، ذات خداوند جانشین و نائب مناب صفات است. آنان برای حفظ توحید ذاتی و دور نگه داشتن ذات واحد بسیط الهی از شائبه هرگونه کثرت و تعدد، اتصاف ذات باری به صفات کمال را انکار می‌کنند و می‌گویند در ذات الهی صفات راه ندارد. این نظریه را بیشتر به معتزلی معروف «ابوعلی جبایی» و «عباد بن سلیمان» معتزلی نسبت داده‌اند (احمدوند، ۱۳۸۹: ۱۷۳).

شهرستانی در باره این نظریه ابوعلی جبایی می‌گوید: «حق تعالی لذاته و به سبب ذات عالم و قادر و حی است؛ اما عالم بودن خداوند، مقتضی این نیست که خداوند دارای صفت علم و یا حالتی باشد که موجب عالم بودنش گردد» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۹۲). از این جهت معتزله، اطلاق صفات کمالی بر ذات باری را اطلاق بالمجاز می‌دانند، زیرا وقتی که می‌گوییم حق تعالی عالم و قادر است، این اطلاق، اطلاق بدون مبدأ اشتقاق، یعنی علم و قدرت است (حسینی‌تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۲۰).

مطابق این دیدگاه، خداوند فاقد اوصاف کمالی، مانند علم و قدرت و... است و در عین حال ذات منشأ صدور همان آثاری می‌گردد که از ذات متصف به صفات کمال، صادر می‌شود. برای مثال، ذات الهی فاقد صفاتی به عنوان «علم» است، ولی افعالی که از خدا صادر می‌شود، افعالی است که از موجودات عالم سرمی‌زند (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۵: ج ۱، ۹۵-۹۶). از عمده‌ترین اشکالات این نظریه، مسئله خلوص ذات از صفات کمال است. مطابق این نظریه، ذات الهی را باید خالی از هرگونه صفات کمالی تصور نمود و البته روشن است که فقدان کمال، لازمه اش نقص در ذات الهی است.

## ۳-۴- عینیت ذات با صفات کمال

غالب متکلمان معتزله به نظریه عینیت اعتقاد دارند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱۶) و اگر صفات را نفی کرده‌اند مرادشان نفی صفات زائد بر ذات بوده است. مطابق قول ابوالحسن اشعری، اکثر معتزله معتقدند که خداوند به نفس ذات عالم و قادر است (همان، ۱۶۴). همچنین این نظریه اکثریت حکما و متکلمان شیعه نیز هست (حلی، ۱۳۶۳: ۷۳). این دیدگاه معتقد است که ذات و صفات از حیث وجود در عالم عین یکی بوده و اتحاد مصداقی دارند. در مصداق و در عالم عین، صفات عین ذات و ذات عین صفات و هریک از صفات نیز عین یکدیگرند. علامه حلی در شرح بر تجرید الاعتقاد می‌گوید: «وجوب وجود مقتضی نفی معانی و صفات زائد بر ذات است. صفات کمالی عین ذات بوده اگر چه به لحاظ مفهوم غیر از ذات و غیر یکدیگرند» (حلی، ۱۴۱۳، ۳۹۶).

مطابق این نظریه، عینیت ذات و صفات در عالم تحقق و وجود، تعبیر دیگری از توحید صفاتی است و آن عبارت است از اتحاد صفات کمال با ذات الهی از حیث وجود عینی و از حیث فعل و تأثیر. در تفسیر آن می‌توان چنین گفت: ذات بسیط الهی از این حیث که متصف به مفاهیم و اوصاف کثیر می‌گردد،

مغایر با آنها است. با این وجود همه این صفات به وجود واحد موجود هستند، به نحوی که واحد بسیط با تکثر صفاتش متکثر نمی‌شود؛ زیرا مفاهیم صفات ذاتی از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند که مقتضی مصداقی از سنخ ماهیات محدودالوجود باشند، بلکه این گونه مفاهیم، مفاهیمی اعتباری، نظیر مفهوم وجودند که تحقق آنها فقط در وعاء ذهن است و لذا حکم تغایر ذاتی آنها در موطن ذهن، به مصداق خارج از ذهن سرایت نمی‌کند و هیچ مانعی نیست که مفاهیم کثیره‌ای از مصداق واحد انتزاع گردد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۲).

### ۵- دیدگاه ایجی در باره رابطه ذات و صفات الهی

ایجی از برجسته‌ترین متکلمان اشعری در قرن هشتم است و اثر معروف وی «المواقف» از مهمترین آثار کلامی است که براساس اصول کلام اشعری نگاشته شده است (حلبی، ۱۳۷۶: ۶۶). اما او با این که مشی فلسفی دارد، در این مسئله از دیدگاه اشاعره، حمایت کرده است. ایجی صفات الهی را معانی‌ای وجودی و مستقل از ذات الهی می‌داند و معتقد است که این صفات معانی قدیم و زائد بر ذات هستند. او این نظریه را از رئیس مذهب خویش شیخ اشعری اخذ نموده و بر آن تأکید می‌ورزد؛ چنان که می‌گوید: «فهو عالم بعلم قادر بقدره مرید یاراده و علی هذا» خداوند متعال به واسطه صفات قدیم، مثل علم و قدرت و اراده، عالم و قادر و مرید است و همین حکم در مورد بقیه صفات کمال نیز جاری است (ایجی، ۱۳۳۵: ج ۸، ۴۵).

مبنای این نظریه در فهم شناخت صفات، فروکاستن مفاهیم عقلی به مفاهیم الفاظ در لغت و عرف است؛ از آن حیث که گمان می‌رود همواره مشتق دارای مبدأ اشتقاقی است که عارض و زائد بر آن است. مثلاً عالم یعنی ذاتی که صفت علم برای او ثابت است و یا قادر ذاتی است که دارای قدرت است. هم از این رو است که شیخ اشعری می‌گوید: ممکن نیست که بگوییم کسی عالم و قادر است، بدون این که علم و قدرت برای او ثابت باشد، چون این یک سخن متناقض است. از این جهت اسماء الهی مشتق از صفات هستند و صفات که منشأ انتزاع اسماء الهی هستند برای حق تعالی ثابت اند (بدوی، ۱۳۷۰: ج ۱، ۵۹۱). ایجی در کتاب «المواقف» ادله اشاعره را برای اثبات زیادت صفات بر ذات ذکر می‌کند و آنگاه به نقد و رد آنها می‌پردازد، بدون آن که خود استدلال جدیدی را ارائه نماید.

### ۶- دلایل اشاعره در مسئله زیادت صفات بر ذات

#### ۱-۶- دلیل اول: قیاس غایب بر شاهد

این دلیل را قدمای اشاعره اقامه کرده‌اند. ایجی در شرح این استدلال می‌گوید: قدمای اشاعره برای اثبات زیادت صفات بر ذات از قیاس فقهی یا همان تمثیل منطقی بهره می‌جستند و در آن بر امر غایب به آنچه در شاهد وجود دارد، حکم می‌کردند، زیرا علت و شرط حکم در غایب و شاهد یکی است.

در قضیه «انسان عالم است»، به سبب علم است که انسان متصف به عالمیت می‌شود. نیز در قضیه «خدا عالم است»، علت اتصاف، علم خدا است. بنابراین علت اتصاف به علم، در ما و خدا یکی است. عالم به کسی می‌گویند که علم قائم و عارض بر او است. همین تعریف بر خداوند نیز صادق است، چون علم تعریف واحدی دارد و در غایب و شاهد تفاوتی ندارد، از طرفی، شرط صدق عالم بودن ما، ثبوت علم، یعنی وجود مبدأ اشتقاق است و همین شرط در قضیه «خدا عالم است» نیز وجود دارد. پس در ما و خدا، علت و شرط عالم بودن یکی است. بنابراین به طریق طرد و عکس یا طریق دوران<sup>۱</sup> در اصطلاح متأخرین، می‌گوییم: چون علم، علت عالمیت است، پس هر عالمی بواسطه علم، عالم است و صفت علم، غیر از ذات عالم است، چه در غایب و چه در شاهد. به تعبیری دیگر هر جا جامع (وجه شبه و علت مشترک) وجود داشته باشد، حکم هم وجود دارد و هر جا جامع نباشد، حکم منتفی است و در مسئله مورد نظر جامع و حکم تحقق دارند. حاصل آن که علم ما زائد و غیر از وجود و ماهیت ما است. بر اساس قیاس فوق چنین نتیجه می‌گیریم که علم خدا نیز زائد بر ذات او است. این دلیل در مورد سایر صفات کمال حق تعالی نیز جاری است (ایچی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۴۵).

## ۲-۶- نقد ایچی بر دلیل اول اشاعره

بی‌تردید استدلال فوق باطل است، زیرا صحت قیاس غایب بر شاهد منوط است به اثبات علت مشترک بین مقیس (غایب) و مقیس‌الیه (شاهد)؛ اما اثبات علت مشترک در این اینجا منتفی است، چون اختلافی که بین غایب و شاهد وجود دارد، اختلاف حقیقی است (مظفر، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۷۴) و ایچی بر مبنای همین اختلاف به زوایای ضعف این استدلال اشاره می‌کند و مواردی را بیان می‌نماید از جمله:

### ۱-۲-۶- اختلاف در اقتضانات شاهد و غایب

در استدلال فوق، از حیث اقتضانات صفات، اختلافات زیادی بین غایب و شاهد وجود دارد. مثلاً قدرت در شاهد، ایجاد کننده چیزی نیست. فاعل قادر، مثل انسان، نمی‌تواند موجد باشد اما حق تعالی فاعل قادر هستی بخش است و یا اینکه اراده در شاهد برخلاف غایب، مخصص نیست و نمی‌تواند احد المقدورین را ایجاد نماید (ایچی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۴۵-۴۶). به عقیده اشاعره، عبد حقیقتاً موجد فعل خود نیست، بلکه افعال اختیاری او را خداوند متعال ایجاد می‌کند و نقش بنده فقط کسب است (آمدی، ۱۴۱۳: ۴۸)، اما اراده در غایب چنین نیست. اراده حق تعالی، تحقق بخش هر موجود معین در ظرف وجودی خودش است. افزون بر این، قدرت در شاهد حادث بوده، قابل زیادت و نقصان است و در نهایت زوال می‌پذیرد؛ اما قدرت در غایب هیچیک از ویژگی‌های مذکور را ندارد. بنابراین چگونه می‌توان حکم به صحت قیاس و شباهت علم و اراده در شاهد و غایب نمود و صفات در غایب را زائد بر ذات دانست؟ (ایچی و دوانی و افغانی، ۱۴۲۳: ۳۳۱)

### ۲-۲-۶- عدم کلیت عروض مشتق، بر مبدأ اشتقاق

در این باره ایجی می‌گوید: درست است که، صدق مشتق، مانند «عالم» بر شیئی مشروط به وجود مبدأ اشتقاق یعنی «علم» است، اما لزوماً مبدأ اشتقاق زائد بر ذات و خارج از ذات موصوف نیست. چون در پاره‌ای موارد صفت عین ذات موصوف است و موصوف بالذات، متصف به صفت می‌گردد (ایجی، ۱۳۳۵: ج ۸، ۴۶-۴۵).

توضیح آن که گرچه از نظر لغت، از لفظ مثلاً «عالم» معنای اتصاف به علم فهمیده می‌شود، اما معنای قیام از آن استنباط نمی‌شود. بنابراین معنای عالم، «من قام به العلم» نیست ولو این که در زبان عربی چنین معنایی متبادر می‌شود و عالم به کسی می‌گویند که دارای علم است. اینگونه تعبیر در زبان عربی فراوان است، اما مقتضی قیام و عروض نیست. مثلاً واحد به معنای «من ثبت له الوحدة» یا منفی به معنای «من ثبت له النفی» است؛ اما هیچیک مستلزم قیام نیست. چگونه می‌شود گفت منفی یعنی ذاتی که نفی برای او ثابت است، یا ذاتی که دارای نفی است؟ بطلان این گونه تعابیر روشن است. در زبانهای دیگر نیز وضع این چنین است. بطور مثال در زبان فارسی به «عالم» دانا گفته می‌شود، اما دانا به معنای کسی که دانایی قائم به او باشد، نیست، بلکه دانا به کسی می‌گویند که چیزی بر وجه خاصی بر وی منکشف است.

علاوه بر این، ایجی می‌گوید: برخی از معتزله (قائلین به احوال)، بجای مبدأ اشتقاق، مثل علم و قدرت، عالمیت و قادریت را در غایب ثابت می‌دانند و معتقدند که علم و قدرت در خدا نیست، بلکه خداوند متصف به عالمیت و قادریت است؛ پس امر مشترکی بین شاهد و غایب وجود ندارد، از این رو قیاس فوق از اساس باطل است (ایجی، ۱۳۳۵: ج ۸، ۴۵ - ۴۶).

### ۳-۲-۶- اختلاف در خصوصیات شاهد و غیاب

نکته دیگری که ایجی در ردّ این استدلال می‌افزاید، این است که شاهد در اینجا ممکن‌الوجود، محدود و متناهی است، در حالی که غایب، واجب‌الوجود بالذات غیرمتناهی است. بنابراین بین ممکن‌الوجود و ملازمات آن، با واجب‌الوجود هیچ شباهتی وجود ندارد. ممکن‌الوجود هم در وجود و هم در اوصاف ملازم وجود، معلّل و محتاج به علت است؛ بطور مثال انسان در اتصاف به عالم بودن، نیازمند به صفت علم زائد بر ذات است که سبب این اتصاف است، بر خلاف واجب‌الوجود، که وجود و ملازمات آن به اقتضای ذات بوده و بی‌نیاز و غیرمحتاج به علت است. از این رو می‌تواند خصوصیات اصل (شاهد و مقیس علیه) شرط وجود حکم در اصل باشد و یا خصوصیات فرع (غایب و مقیس)، مانع تحقق حکم در فرع باشد. بدین جهت ایجی در این نوع قیاس، اثبات علت مشترک (جامع)، بین مقیس و مقیس‌الیه در حکم را که مفید یقین باشد، امری مشکل می‌داند (همان، ج ۲، ۲۸).



### ۳-۶- دلیل دوم: بی‌فایده بودن حمل صفات بر ذات

شرح این دلیل در قالب قیاس استثنایی چنین است:  
«اگر صفات حق تعالی عین ذات باشد، حمل صفاتی مثل علم و قدرت، بر ذات الهی مفید فایده نیست. تالی باطل است، پس مقدم نیز همانند تالی باطل است». وقتی می‌گوییم «خدا عالم است» به مثابه این است که بگوییم «خدا خدا است» یا «خداوند عالم، عالم است». یعنی لازمه این نوع قضایا «حمل الشیء علی نفسه» است که از آن معنا و معرفت جدیدی حاصل نمی‌شود، حال آنکه ملازمه باطل است؛ زیرا همواره حمل صفات کمال بر ذات الهی مفید معنا است. پس با این بیان صفات زائد بر ذات هستند (همان، ۴۸).

### ۴-۶- نقد ایچی بر دلیل دوم

وی می‌گوید: این دلیل ناظر به وحدت مفهومی ذات و صفات است و زیادت مصداقی صفات بر ذات را اثبات نمی‌کند. در حالی که مراد طرفداران نظریه عینیت ذات با صفات و عینت صفات با یکدیگر، اتحاد مفهومی نیست، بلکه عینیت مصداقی است و روشن است که هریک از مفاهیم ذات و صفات مغایر هم هستند؛ لذا استدلال مزبور از محل بحث خارج است (همان، ۴۶). بی‌شک باید گفت که اشاعره در این استدلال دچار خلط مبحث شده‌اند، لذا حکم مغایرت مفاهیم صفات را به مصداق سرایت داده و از زیادت مفهومی صفات، زیادت مصداقی صفات بر ذات را نتیجه گرفتند.

### ۵-۶- دلیل سوم: لازمه عینیت، اتحاد مفهومی صفات است

اشاعره در شرح این دلیل می‌گویند، لازمه فرض عینیت ذات الهی با صفات کمال، اتحاد مفهومی صفات و مترادف آنها با یکدیگر است. به‌طور مثال، اگر علم و قدرت عین ذات الهی باشند، لازمه‌اش مترادف بودن مفهوم آن دو است، درحالی که بطلان ملازمه (وحدت مفهومی) ضروری است، بنابراین باید گفت که صفات معانی زائد بر ذات هستند (همان، ۴۶-۴۷).

### ۶-۶- نقد ایچی بر دلیل سوم اشاعره

ایچی در نقد این استدلال چنین اظهار می‌کند: استدلال سوم مشابه استدلال دوم است و همان اشکال در اینجا نیز وارد است، زیرا این استدلال فقط تغایر مفهومی صفات با یکدیگر و مغایرت آنها با ذات را ثابت می‌کند، درحالی که قول به عینیت ذات با صفات، مبتنی بر اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی آنها است و محل نزاع اتحاد مصداقی صفات با ذات است نه تغایر مفهومی آنها. قائلین به عینیت، مفاهیم صفات را مغایر هم می‌دانند نه عین هم، بنابراین منشأ این دو استدلال و ضعف آنها، فرق نگذاشتن میان مفهوم و حقیقت ذات و صفات است (همان، ۴۶-۴۷).

**۷- موضع ایجی نسبت به نظریه زیادت صفات کمال بر ذات الهی**

بدون شک ایجی که از پیروان نامدار شیخ اشعری است کاملاً به معتقدات مذهبش وفادار است. اما سوال این است که چرا در مسئله مذکور، او دلایل اشاعره را نمی‌پذیرد و آنها را نقد می‌کند و یا خود دلیلی اقامه نمی‌کند؟ با توجه به این که از او به عنوان سر سلسله متکلمان فیلسوف شیراز یاد می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۲۶۱)، آیا گرایش‌های فکر فلسفی او در تبیین و استدلال مسائل کلامی مؤثر است یا این که او از نظریه اشاعره عدول کرده است؟ در پاسخ باید گفت ایجی اگر چه مشی فلسفی داشت اما به مذهب اشعری پایبند بود و فلسفه را بر کلام غالب نمی‌دانست؛ بلکه در پی آن بود که در سرانجام مباحث، به گونه‌ای از دیدگاه اشعری دفاع کند. نمونه‌هایی از این نوع دفاع را می‌توان در مسئله رؤیت خداوند در روز قیامت، جستجو کرد، که قاطبه اشاعره به رویت خداوند باور دارند و ایجی برای اثبات مسئله، دلایل عقلی و نقلی‌ای را در کتاب «المواقف» ذکر می‌کند (ر.ک. ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۱۱۵)؛ بنابراین وی از اعتقادات اشعری در مسئله مورد نظر عدول نکرده است، بلکه به نظریه شیخ اشعری در مورد «زیادت صفات بر ذات» وفادار است. از آن طرف وی دلائل حکما و متکلمان معتزله و شیعه، مبنی بر عینیت ذات و صفات را هم مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما این که آیا نقد او مقرون به صواب است یا نه، باید درنگ نمود و سخن او را واکاوی کرد.

**۸- دلیل حکما بر نظریه «عینیت ذات الهی با صفات کمال»**

ایجی در شرح دلیل حکما چنین می‌گوید: «اگر صفات خارج از ذات باشند یا واجب‌الوجودند و یا ممکن‌الوجود، تالی هر دو قسم این قضیه باطل است». بطلان فرض اول آشکار است، چون مستلزم تعدد واجب‌الوجود است که با اصل توحید ذاتی منافات دارد و از فرض دوم نیز لازم می‌آید که صفات، ممکن و معلول و مستند به او باشند و واجب‌تعالی فاعل صفات خود باشد، زیرا تمامی ممکنات مستند به وجود او بوده و به او منتهی می‌گردند. از طرفی چون صفات زائد بر وجود او هستند، واجب‌تعالی باید قابل آنها هم باشد و اجتماع قابل و فاعل محال است (همان، ج ۸، ۴۷)؛ زیرا حیثیت فعل و قبول، دو اثر مستقل هستند و محال است که واجب‌تعالی مصدر دو اثر فعل و قبول باشد، یعنی از جهت واحد، هم فاعل فعل باشد و هم قابل مقبول، در حالی که واجب‌تعالی واحد بسیط من جمیع الجهات است. تخالف دو جهت فعل و قبول بدیهی است و اجتماع آن دو موجب تخالف در ذات بسیط می‌شود، در نتیجه لازم‌اش آن است که واجب‌تعالی بسیط حقیقی نباشد (ایجی و دوانی و افغانی، ۱۴۲۳: ۳۲۳). بعلاوه این که نسبت فاعل به مفعول، بالوجوب است و نسبت قابل به مقبول بالامکان، زیرا فاعل تام، موجب فعل است ولی قابل، موجب و مستلزم قبول نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۵۴).

اگر شیء واحد نسبت به چیزی هم فاعل باشد و هم قابل، لازم‌اش اجتماع وجوب و امکان در آن شیء واحد است، در حالی که این دو نسبت قابل جمع نیستند (جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۱۳۴)؛ در نتیجه با بطلان دو قسم تالی، در شرطیه فوق، زیادت صفات بر ذات باطل می‌گردد.

## ۹- نقد ایجی بر دلیل حکما

وی می‌گوید که اجتماع دو نسبت مختلف از جهات مختلف، برای شیء واحد امتناع ندارد. شیء واحد از یک جهت چون فاعل است، نسبتش به مفعول، نسبت وجوب است و از جهت دیگر چون قابل است، نسبتش به مقبول، امکان است و امکان به اعتبار قبول، منافاتی با وجوب به اعتبار فعل، ندارد، زیرا هر یک، دو اعتبار مختلف‌اند. محال در جایی لازم می‌آید که اجتماع آن دو به یک اعتبار و از یک جهت باشد. علاوه بر این، قبول و فعل به معنای تأثیر، از موجودات خارجی نیستند، بلکه آن دو، از مفاهیم اضافی هستند که از واحد حقیقی انتزاع می‌کنیم (ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۱۳۴-۱۳۶).

## ۱۰- پاسخ به نقد ایجی

نقد ایجی از چند وجه مخدوش است:

**وجه اول** محال است موجودی که از جمیع جهات واحد است، نسبتش با شیئی، از جهت واحد هم وجوب باشد و هم امکان، زیرا اجتماع وجوب و امکان، از جهت واحد محال است، مگر این که دو نسبت وجوب و امکان را از دو جهت مختلف در شیء واحد لحاظ کنیم؛ مثلاً بگوییم واجب تعالی از آن جهت که فاعل علم است، نسبتش با علم بالوجوب است و از آن جهت که قابل علم است، نسبتش با علم، بالامکان است، چنان که ایجی گفته است. اما این سخن پذیرفته نیست، زیرا با این فرض، واجب تعالی مرکب از جهات مختلف می‌شود، در این صورت، حق تعالی وجود واحد بسیط از جمیع جهات نخواهد بود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۱۷۱).

**وجه دوم** فاعل به اعتبار فاعل بودن و حیثیت افاده، همواره مفید است، درحالی که قابل به اعتبار قابل بودن مستفید است و این دو اعتبار، مغایر هم‌اند. لازمه قول ایجی این است که واجب تعالی هم مفید است و هم مستفید، به تعبیری دیگر هم مصدر افاده است و هم استفاده. اکنون سه فرض در پیش رو داریم:

۱- مصدریت مفید و مستفید بودن، داخل در ذات بسیط واجب تعالی است.

۲- مصدریت یکی از آنها داخل و دیگری خارج از ذات بسیط او است.

۳- مصدریت، خارج از ذات بسیط او است.

لازمه دو فرض اول، ترکیب در ذات است و ترکیب با بساطت ذات واجب تعالی منافات دارد. اما فرض سوم این است که بگوییم، هر دو اعتبار خارج از ذات بسیط او هستند که در این صورت ذات بسیط، مصدر آن دو اعتبار خواهد بود و مصدریت آن، نسبت به یکی از دو اعتبار، غیر از مصدریتش نسبت به اعتبار دیگر است.

حال می‌پرسیم آیا مصدریت ذات بسیط الهی نسبت به دو اعتبار مفید بودن و مستفید بودن، داخل در ذات او است یا خارج از ذات و یا مصدریت یکی از آنها داخل و دیگری خارج از ذات واجب تعالی است؟ در این صورت اگر مصدریت آن نسبت به دو اعتبار، داخل در ذات الهی است، ترکیب در ذات لازم می‌آید

و اگر مصدریت نسبت به یکی از دو اعتبار داخل در ذات و نسبت به دیگری خارج از ذات باشد باز هم لازم‌هاش ترکیب است. اما اگر مصدریت آن، نسبت به دو اعتبار، خارج از ذات است که از ذات صادر شده است، در این صورت سؤال مزبور مجدداً تکرار می‌شود و بطور تسلسل تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و به دلیل استحاله تسلسل بی‌نهایت، پس باید یکی از دو فرض اول را پذیرفت و در اینجا چون پذیرش این دو مستلزم ترکیب است و ترکیب منافی بساطت ذات واجب تعالی است، ناچار باید فاعل و قابل بودن ذات واحد بسیط الهی که مستلزم این گونه محذورات است را مردود دانست (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۶: ۱۲۸).

**وجه سوم) فاعل، مقتضی وجود معلول است و او را واجب‌الحصول می‌کند، بر خلاف قابل که فقط استحقاق وجود مقبول را دارد.** بنابراین فاعل نسبت به معلول، موجب است، اما قابل موجب مقبول نیست، بلکه مستحق آن است. به تعبیر حکما، نسبت فاعل به مفعول وجوب است و نسبت قابل به مقبول امکان. بنابراین دو نسبت وجوب و امکان، در موجود واحد قابل جمع نیستند، مگر از دو جهت مختلف، و روشن است که اجتماع وجوب و امکان، در مورد واحد حقیقی صادق نیست، زیرا ایجاب فاعل نسبت به مفعول، مقدم بر فعلش است. به حکم قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد»، فاعل اول ایجاب می‌کند، بعد ایجاد می‌نماید. همینطور امکان حصول مقبول در قابل، مقدم بر قبول مقبول است، امکان قبول، اول باید در قابل باشد و سپس قبول کند. حال اگر واحد حقیقی هم فاعل شیء باشد و هم قابل، باید در او قبل از فعل و قبول، دو جهت «وجوب و امکان» باشد، جهتی که موجب شیء است و جهتی که مستحق آن است و این لازم‌هاش ترکیب است. بنابراین ممکن نیست در واحد حقیقی هم قابلیت باشد و هم فاعلیت (لاهیجی، بی‌تا: ج ۱، ۲۲۷).

## ۱۱- دلایل معتزله و شیعه بر نفی زیادت صفات بر ذات

### ۱-۱- دلیل اول: امتناع تعدد قدما

ایجی در بیان این دلیل می‌گوید: اگر صفات زائد بر ذات الهی و قدیم باشند، تعدد قدما لازم می‌آید و قول به زیادت و مغایرت خارجی ذات الهی با صفات، به اثبات چند موجود قدیم می‌انجامد، درحالی که عقیده به قدما و تعدد قدیم، موجب کفر است. بنابراین اشاعره همانند نصاری، به خدا کفر ورزیده‌اند. (ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۴۸).

در شرح این استدلال باید گفت، معانی و صفات زائد و قائم به ذات همانند علم و قدرت و... یا قدیم اند و یا حادث، لازمه قسم اول، تعدد قدما و لازمه قسم دوم، حدوث صفات است که هر دو قسم آن محال است.

اما اشاعره قائل به حدوث صفات نیستند، بنابراین مشکل اساسی آنها مسئله تعدد قدما و اعتقاد به وجود هشت قدیم (قدمای ثمانیه) است، زیرا ذات الهی قدیم الوجود است، پس صفات هم باید قدیم الوجود باشند و الا لازم‌هاش حدوث آنها در ذات الهی است و محال است که ذات الهی محل حوادث باشد،

برخلاف نظر «کرامیه» که هم قائل به زیادت صفات بر ذات هستند و قائل به حدوث صفات و ذات الهی را محلّ حوادث می‌دانند (استرآبادی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۲۵۸).

## ۲-۱۱- نقد ایجی بر دلیل اول

ایجی در نقد این دلیل، بین ذات و صفات تفکیک قائل شده و حیثیت ذات را غیر از حیثیت صفات دانسته است؛ لذا می‌گوید: آنچه موجب کفر است، اثبات ذوات قدیم است نه صفات قدیم، اشاعره هم به ذات واحد قدیم اعتقاد دارند، ذات واحد قدیمی که صفات متعدد قدیم دارد و همین امر مصحح اعتقاد به توحید است (ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۴۸).

## ۳-۱۱- پاسخ به نقد ایجی بر دلیل اول

در پاسخ به نقد ایجی می‌توان گفت تفکیک بین ذات و صفات در کلام ایجی کمکی به او نمی‌کند زیرا اولاً، قدیم بودن منحصر به ذات حق تعالی است و امتناع تعدد قدما یک حکم عقلی است و قانون عقلی، تخصیص پذیر نبوده و استثناء ندارد.

ثانیاً، اینکه قدما را ذات بدانیم یا صفات، موجب کفر نیست. آنچه سبب کفر است، قائل شدن به «تعدد قدما» است که اشاعره منکر آن نیستند. از طرفی از نظر اشاعره، این صفات زائد قدیم، حقایق منحاز و مستقل و غیر معلول هستند و هر قدیم غیر معلول، در نزد متکلمین، وجودش از خودش است و واجب تعالی نیز قدیمی است که وجودش از خودش است. بنابراین اعتقاد به هر قدیمی غیر از ذات باری تعالی، خواه ذات باشد یا صفات، شرک و کفر محسوب می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۴).

چه فرقی است بین قدم ذات و قدم صفات که تعدد اولی موجب کفر است نه تعدد دومی؟ در حالی که ملاک کفر (تعدد قدیم) در هردو، موجود است. بنابراین قول به تعدد قدما، قول به تعدد واجب‌الوجود و تعدد غنی بالذات و واجب‌الوجود لذاته است که منشأ وجودش ذات او است و همه اینها از صفات و خصوصیات باری تعالی است. پس اگر صفات غیر از ذات و قدیم باشند باید همین خصوصیات مذکور را داشته باشند (سبحانی، بی‌تا: ج ۳، ۴۲۳).

ثالثاً، تعدد قدما از آن جهت محال است که منتهی به محال می‌گردد، به دلیل آن که هر یک از قدمای ثمانیه در مفهوم ثبوتی قدم، مشارکت دارند، با این فرض هر یک از آنها، یا به جزء ذاتی شان از هم متمایز اند یا به جزء غیر ذاتی، در حالت اول هریک از قدما مرکب می‌شوند از ما به الاشتراک و ما به الاختلاف و لازمه ترکیب، نیاز است. در حالت دوم، لازمه‌اش آن است که قدمای ثمانیه، متمائل و دارای ذات و حقیقت واحد باشند، یعنی این که ذات همان صفت باشد و صفت همان ذات و لازمه این فرض، تعدد اله است و تعدد اله کفر و شرک است (رازی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۲۲۹). بنابراین پاسخ ایجی، اشکال لزوم تعدد قدما مبنی بر زیادت صفات بر ذات را برطرف نمی‌کند.

#### ۴-۱۱- دلیل دوم: استکمال به غیر در واجب تعالی محال است

بر اساس نظریه قائلین به عینیت، صفات حق تعالی، صفات کمال او هستند. اگر این صفات زائد بر ذات او باشند و نه عین ذات، لازمه‌اش آن است که ذات باری به این صفات استکمال پیدا کند و مستکمل به غیر خود گردد، زیرا مطابق قول اشاعره، حق تعالی به سبب علم و قدرت و... است که استکمال می‌یابد، و استکمال حق تعالی به واسطه غیر قطعاً باطل است (ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۴۸)؛ زیرا لازمه‌اش نیازمندی ذات باری تعالی به غیر است و نیاز با واجب بالذات سازگاری ندارد.

#### ۵-۱۱- نقد ایجی بر دلیل دوم

ایجی در پاسخ به دلیل فوق می‌گوید: اگر مراد شما از استکمال ذات به واسطه غیر، ثبوت همین صفات کمال است که حق تعالی ذاتاً به نحو زیادت، متصف به آنها است، این از نظر ما جایز و امری متنازع فیه است و در آن نقضی که مورد نزاع است وجود ندارد. آنچه که محال است، این است که حق تعالی در اتصاف به صفات از غیر خود بهره‌گیرد، درحالی که جز ذات باری تعالی و صفات کمال او چیزی نیست تا او به آن استکمال پیدا کند (همان، ۴۸). به دیگر بیان، اتصاف حق تعالی به صفات کمال از جانب غیر محال است نه اتصاف به صفات کمال، که غیر او است (مظفر، ۱۳۷۷: ج ۱، ۱۹۶).

#### ۶-۱۱- پاسخ به نقد ایجی بر دلیل دوم

در جواب ایجی باید گفت که در فرض زیادت صفات بر ذات الهی، موصوف و صفت به لحاظ مفهوم و مصداق متغایرنند و با فرض زیادت، حق تعالی در مرتبه ذات خود، فاقد صفات کمال است و این فقدان موجب نقص در ذات است و برای جبران این نقص و استکمال، ذات به این صفات محتاج می‌گردد. بحث بر سر این نیست که آیا «لذاته» و بی‌واسطه، متصف به این صفات می‌شود یا غیر در اتصاف او به صفات دخالت دارد؟ فرقی نمی‌کند مکمل ذات، همین صفات باشند یا غیر این صفات و صرف اینکه بگویند، مکمل ذات همین صفات بوده و غیر در اتصاف ذات الهی به صفات دخالت ندارد، رافع نقص و نیازمندی حق تعالی نیست، زیرا با این فرض نیاز به صفات در هر دو حالت برای او ثابت است (همان، ج ۱، ۲۰۱).

#### ۱۲- نتیجه‌گیری

ایجی همانند سایر هم مسلکان اشعری مذهب خود معتقد است که صفات کمال معانی قدیم و زائد بر ذات اند. او اگر چه دلایل اشاعره را در موضع ضعف دانسته و ایرادات چندی بر آنها وارد می‌کند - که البته می‌توان آن را نقطه قوتی برای او دانست - اما نقطه ضعف او این است که برای اثبات ادعای خود و هم مسلکانش دلیلی ذکر نمی‌کند. البته شاید او خواسته با نقد ادله عینیت صفات با ذات الهی، این نقیصه را

جبران نماید؛ ولی نقد او از وثاقت لازم برخوردار نیست. ایچی در پاسخ به این استدلال که لازمه قول به زیادت این است که واجب تعالی که وجود واحد بسیط من جمیع الجهات است هم فاعل فعل باشد و هم قابل مقبول، می گوید که اجتماع دو نسبت از جهات مختلف برای شیء واحد ممتنع نیست، در حالی که امتناع این اجتماع در واحد من جمیع الجهات امری مسلم است.

او به این استدلال که لازمه قول به زیادت صفات، تعدد قدمای ثمانیه است، پاسخی منقح و شفافی ارائه نکرده است و در نقد بر این استدلال که قول به زیادت، لازمه اش خلوّ ذات الهی از صفات کمال و استکمال ذات از غیر است، با پذیرش اصل استکمال، اشکال فقدان صفات کمال در مرتبه ذات را رفع نکرده است. بنابراین، باید گفت تلاش ایچی برای نفی نظریه عینیت، قرین توفیق نبوده است، لذا بر مبنای عقیده او تبیین درست توحید صفاتی با مشکل روبرو است.

#### پی نوشتها

۱- طرد و عکس یا دوران، یکی از راه های اثبات علت مشترک و بیان علیّت حکم است که در آن ثبوت یا نفی حکم منوط به وجود و عدم علت حکم است، بدین صورت که هرگاه علت مشترک موجود باشد، حکم موجود است، که به آن «طرد» گویند و هرگاه علت مشترک موجود نباشد حکم هم موجود نیست، که به آن «عکس» می گویند. (ر.ک. ایچی، ۱۳۲۵: ج ۲، ۲۸).

### منابع

- ۱- آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۱۳)، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ۲- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، *قواعد کلی فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳- احمدوند، معروف‌علی، (۱۳۸۹)، *رابطه ذات و صفات الهی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- ۴- استرآبادی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم، مکتب الأعلام الإسلامی.
- ۵- اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰)، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان- ویسبادن- فرانس شتاینر.
- ۶- اعتصامی، عبدالهادی، (۱۳۹۸)، "وجودشناختی صفات الهی از منظر متکلمان مدرسه بغداد"، شیعه پژوهشی، شماره ۱۶.
- ۷- ایجی، عبدالرحمن، (۱۳۲۵)، *شرح‌المواقف، شرح میرسید شریف*، قم، الشریف‌الرضی.
- ۸- ایجی و محقق‌دوانی و افغانی سیدجمال‌الدین. (۱۴۲۳)، *التعلیقات علی شرح العقائد العسدية*، بی‌جا
- ۹- بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۰)، *تاریخ اندیشه‌های کلامی*، ترجمه: حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- ۱۰- جمیل‌حمود، محمد، (۱۴۲۱)، *الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة*، بیروت، مؤسسه‌الأعلمی.
- ۱۱- حسینی‌تهرانی، سیدهاشم، (۱۳۶۵)، *توضیح‌المراد*، تهران، انتشارات مفید.
- ۱۲- حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۱۳- حلّی (علامه)، (۱۳۶۳)، *انوارالملکوت فی شرح‌الباقوت*، قم، الشریف‌الرضی.
- ۱۴- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳)، *کشف‌المراد فی شرح تجرید*، تعلیقه آیت‌الله حسن‌زاده‌املی، قم، مؤسسه‌النشر.
- ۱۵- رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷)، *المطالب‌العالیة من العلم‌الإلهی*، بیروت، دارالکتب‌العربی.
- ۱۶- سبحانی، جعفر، بی‌تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه‌الإمام‌الصادق (ع).
- ۱۷- سعیدی‌مهر، محمد، (۱۳۹۵)، *آموزش کلام اسلامی*، قم، طه.
- ۱۸- شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، قم، الشریف‌الرضی.



- ۱۹- صدرالمتألهین، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- ۲۰- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ۲۱- طباطبایی (علامه)، محمد حسین، (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، قم، بوستان کتاب.
- ۲۲- عباسی حسین آبادی، حسن، (۱۳۹۵)، *روی آورد وجودشناسانه اوصاف الهی در اندیشه کلامی علامه حلی (ره)*، پژوهشنامه کلام، دوره ۳، شماره ۵.
- ۲۳- فاضل مقداد، (۱۴۰۵)، *ارشاد الطالبین*، قم، انتشارات کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی.
- ۲۴- لاهیجی، فیاض، *بی‌تاء، شوارق‌الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.
- ۲۵- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران، نشر سایه.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۷- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۸- مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۷)، *دلائل‌الصدق*، ترجمه: محمد سپهری، تهران، امیرکبیر.
- ۲۹- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *عقائد الإمامیه*، تحقیق: دکتر حامد حنفی، قم، انصاریان.
- ۳۰- میردامادی، سیدمجید، (۱۳۹۴)، *تحلیل و بررسی رابطه ذات و صفات الهی*، پژوهشنامه کلام، شماره ۲

**The Relation between the Divine Essence and the Divine Attributes  
according to 'Azdo-din Iji's Views**

Mahdi Gholipour<sup>1</sup>\ Mohammad Saeedimehr<sup>2</sup>\ Sadroddin Taheri<sup>3</sup>

**Abstract**

One of the important issues in the ontology of God's attributes is the relationship between the essence and Divine attributes and the way of attributing the essence of God Almighty to the attributes of perfection. The question is whether the attributes of perfection in terms of external existence are the same as the Divine essence or they are superfluous to the essence. This article uses a descriptive-analytical method to examine the views of 'Azdo-din Iji on the subject. Eji is an Ash'arite theologian and in this regard also supports the view of the Ash'arites who believe in the external superfluity of attributes over the Divine essence. However, in his book, *Al-Mawaqif*, he criticizes the arguments of the Ash'arites, without presenting a new argument, in addition to criticizing the arguments of those who believe in the objectivity of the essence with the attributes of perfection. It seems that opposing the opposite view is meant for him as a sufficient reason for supporting his accepted view. In this article, it is shown that although Eiji has correctly criticized the arguments of the Ash'arites, his criticisms of the arguments of the believers of the objectivity can be answered. The final conclusion of the article is that Eiji's attempt to defend the Ash'arite belief in the superfluity of attributes to the essence has not been successful.

**Keywords:** necessary being, unity of the essence, the attributes of the essence, superfluous attributes, Eiji.

---

1 - PhD student in the department of philosophy and Islamic theology, the Islamic Azad University, the branch of the sciences and Research. mahdigholipour186@gmail.com

2 - Professor in the department of philosophy, University of Tarbiat-Modarres (Corresponding Author), saeedimehr@yahoo.com

3 - Professor in the department of philosophy, University of Allame Tabatabaee, ss\_tahery@yahoo.com